

communication au colloque *Amor mundi, Amor Dei, Ethique, politique et religion chez Simone Weil et Hannah Arendt* 29/30 novembre 2002 - Lyon - Geneviève Decrop  
publié dans la revue *Théophilyon*, tome IX – vol 2/2004

### **Redoutable est la tentation d'être bon**

Faut-il choisir entre l'amour du monde et l'amour de Dieu, entre Simone Weil et Hannah Arendt ? On pourrait presque entendre dans ce sens le texte d'invitation à ce colloque. Mais avant même de questionner le bien fondé d'une telle alternative, on peut s'interroger sur l'intérêt même qu'il y aurait à confronter les deux oeuvres. Si raisons il y a, elles me semblent davantage de l'ordre biographique que de l'ordre théorique. Voilà deux femmes, toutes deux juives et philosophes, ou plus exactement ayant eu l'ambition de penser dans des temps peu propices à la réflexion sereine, et qui ont récusé l'une et l'autre la posture du philosophe ou du savant, à l'écart des enjeux et des passions du monde. Elles sont contemporaines et se sont donc confrontées aux mêmes événements de ces "sombres temps" selon l'expression de l'une d'elles et aux mêmes défis pour la pensée : un déchaînement sans précédent de violences et de destructions en l'espace de trois courtes décennies, marquées par deux guerres mondiales, l'installation de deux régimes totalitaires, et des effondrements économiques et sociaux de grande ampleur. Cependant ces événements ont marqué toute leur génération et quasiment toutes les oeuvres de l'époque en portent l'empreinte. Hannah Arendt et Simone Weil ont peut-être en commun de s'y être confrontées avec une intensité et un engagement peu fréquents dans le monde des penseurs professionnels. Chez l'une comme chez l'autre, l'oeuvre de pensée est intimement liée à la biographie, et s'il y a encore quelque chose qui les rassemble, c'est que chez elles, la force des convictions et la profondeur de l'engagement n'entament en rien la rigueur de l'analyse et les exigences de l'intelligence critique. Pour l'une comme pour l'autre, la pensée va de pair avec la liberté, à commencer par la liberté au regard des idéologies et des systèmes dont la pensée de leur époque est profondément imprégnée. Mais est-ce une raison suffisante pour tenter une comparaison, et même une "confrontation" systématique de leurs oeuvres ? N'aurait-on pas meilleur compte de les mettre, chacune, au regard d'autres auteurs, plus proches par les objets et les questionnements ? De rapprocher par exemple, Hannah Arendt de Leo Strauss ou de Jürgen Habermas ou - ce qui parlerait davantage au public français -, de Raymond Aron ou de Claude Lefort ? Je n'ai pas de réponse tranchée à cette question, sur laquelle le colloque apportera peut-être quelque clarté.

Mais si l'intérêt d'une telle comparaison est, à mes yeux, loin d'être démontré, que dire du projet de la mener à l'intérieur d'un cadre de lecture qui opposerait d'un côté l'amour du monde, dont l'une, Hannah Arendt, serait la championne, à l'amour de Dieu, de l'autre côté, dont la deuxième, Simone Weil, porterait les couleurs ?

Certes, *Amor Mundi* est une expression qui revient souvent à propos d'Arendt, et dont elle a elle-même fait usage. Mais elle ne devrait pas masquer le fait que l'amour du monde qui fut le sien ne lui fut pas donné, qu'il vint au terme d'une longue, d'une interminable explication avec les pires

crimes collectifs de son temps <sup>1</sup>. Et c'est à cette explication orageuse, que nous devons une interprétation de l'aventure totalitaire et une phénoménologie du politique dont la fécondité est loin d'être tarie encore aujourd'hui. Quant à l'amour de Dieu dont Simone Weil serait le héraut, il n'est pas non plus, semble-t-il, allé de soi. Plus exactement, chez elle, l'amour de Dieu et l'amour du monde paraissent mêlés, conflictuellement sans doute, mais inextricablement, si bien que je ne crois pas qu'on puisse dire que la foi en Dieu de Simone Weil puisse avoir un sens hors de son amour douloureux pour le monde, comme en témoigne l'ultime texte qu'elle a écrit, dans un dernier souffle pourrait-on dire, et que son éditeur a intitulé "L'Enracinement".

Ces réserves étant émises, il reste le mérite incontestable des organisateurs de ce colloque de nous inviter à remettre sur le métier ces trois grandes dimensions de l'existence humaine aux relations si compliquées, si tendues, et si proches à la fois que sont la politique, l'éthique et la religion. L'actualité, plus pressante encore depuis le 11 septembre, les a une fois de plus unis en un triangle fatal dont il semble extrêmement difficile de se dépêtrer. Et ce n'est sans doute pas une perte de temps que de revenir sur la manière dont ces deux penseuses ont articulé et problématisé les trois notions, alors qu'elles étaient aux prises avec des questions, différentes sans doute, mais tout aussi brûlantes que les nôtres. A dire vrai, je me limiterai ici à la pensée d'Hannah Arendt, que je lis et médite depuis de nombreuses années, non pas en philosophe, ce que je ne suis pas, mais en citoyenne engagée moi aussi dans les affaires de mon temps et secondairement, en sociologue, attachée à explorer les lieux de transformation, de renouvellement et simultanément de fragilité et de fracture de la société dite "moderne".

Quoiqu'il en soit, l'oeuvre ne se prête pas facilement à la grille de lecture proposée, sans doute mieux adaptée à l'oeuvre de Simone Weil, dont on peut suivre le cheminement, quasiment au jour le jour, vers la foi et vers le christianisme en même temps qu'elle se collette avec la politique et les événements de son temps. Hannah Arendt, quant à elle, n'a confessé aucune foi religieuse, mais pas davantage d'ailleurs l'athéisme. Sur le plan de l'éthique, les choses ne sont guère plus simples. Si elle a une théorie du mal en politique - le mal sous la forme la plus extrême des crimes contre l'humanité est même l'axe central autour duquel toute l'oeuvre se déploie - on ne peut en dire autant du bien. Elle ne fournit pas la moindre indication de ce que pourrait être une bonne politique, pas plus qu'elle ne s'intéresse à la construction de politiques publiques basées sur des principes éthiques tels que la justice sociale, la lutte contre l'exploitation ouvrière ou le traitement de la misère, de la malnutrition etc. Non seulement, elle n'en dit rien, mais pire, elle déclare même que ces questions-là ne relèvent pas du politique. Il faut, dit-elle, soigneusement les tenir à l'écart de l'espace public, parce que loin de rendre la politique bonne, il se pourrait bien que l'inverse ne se produise et qu'au contact de ces questions, la politique ne devienne mauvaise. Pour quelle raison ? La réponse d'Arendt est assez tragique pour le thème de notre rencontre : à cause du christianisme. En effet, c'est surtout si par religion on entend "christianisme", que celle-ci devient incompatible avec la politique. Précisément, à cause de ce qui forme le coeur du message chrétien : l'idée d'une bonté absolue s'inscrivant dans le monde des hommes, dans l'histoire. Cet idéal de bonté, si on le prend au sérieux, condamne radicalement le christianisme à demeurer à l'écart du politique : Le message chrétien est tendanciellement antipolitique, écrit-elle

---

<sup>1</sup> "J'ai commencé si tard à vraiment aimer ce monde, à vrai dire ces dernières années seulement, et je devrais être capable de le faire maintenant. Par reconnaissance, j'intitulerai mon livre sur les théories politiques "Amor Mundi", écrivait-elle à Karl Jaspers en 1955, à propos de ce qui deviendra Human Condition - La condition de l'homme moderne)

<sup>2</sup>. Voilà la question que je me propose de suivre chez elle, en prenant en quelque sorte les chemins de traverse, car, encore une fois, on n'en trouve pas la théorie complète, assignée à résidence en un endroit précis de l'oeuvre.

Je partirai donc de la critique que la bonté évangélique inspire à Hannah Arendt, et je la suivrai ensuite dans sa réflexion sur les avatars et les aventures de cette bonté, une fois descendue dans le monde des hommes. Mais on n'en restera pas là et on se gardera de conclure qu'avec cette critique, la question du bien en politique est réglée, dans le sens d'une libération de l'action politique de toute visée éthique, comme si le politique, l'éthique et le religieux ne pouvaient qu'avoir des destins autonomes et suivre des chemins rigoureusement séparés. Non, la position d'Hannah Arendt est plus subtile que cela, et nous verrons qu'elle ouvre une porte qui permet quelque chose comme une échappée belle hors de ces dilemmes. En deux mots, je voudrais montrer que si la pensée d'Arendt s'inscrit en continuité, du moins en partie, avec celle de Machiavel, elle n'est absolument pas machiavélique - pas plus que Machiavel d'ailleurs.

## 1. Le paradoxe évangélique de la bonté

*"Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul " (Luc, 18,19)*

Avant d'en venir à ce qui se présente, au coeur de l'Evangile, selon Arendt, comme un paradoxe redoutable - une sorte de bombe à retardement - il faut souligner que la critique arendtienne procède d'une double reconnaissance. Premièrement, la reconnaissance du fait chrétien, c'est-à-dire que l'événement historique constitué par l'action et l'enseignement publics de Jésus de Nazareth est reconnu comme un événement décisif pour l'histoire ultérieure. Et en second lieu, la reconnaissance que le coeur de cet enseignement introduit dans le monde quelque chose de radicalement nouveau. Dans le monde des sciences politiques et des sciences sociales, le fait est très rare : la théologie et l'histoire religieuse sont plus que tenues à distance, elles sont carrément ignorées <sup>3</sup>.

La radicale nouveauté de cet enseignement, "qui fait de l'apparition de Jésus de Nazareth un événement si profondément paradoxal" <sup>4</sup> se laisse entendre dans l'évocation de la bonté - bien autre chose qu'une vertu - posée en modèle, en figure idéale d'une vie authentiquement chrétienne, mais inaccessible à l'homme en tant qu'homme.

La bonté dont il s'agit - un absolu - n'est en effet ni une vertu, au sens que l'Antiquité donnait à ce terme, ni un exploit dont serait capable une petite élite "entraînée" - auquel cas nous resterions dans les strictes bornes de la nature humaine, de ses valeurs et de ses performances. La bonté,

---

<sup>2</sup> Hannah Arendt, *Qu'est ce que la politique ?* Seuil, 1995 p 76

<sup>3</sup> Qu'Hannah Arendt ait pris de l'événement une mesure plus profonde que bien des penseurs avant et après elle est attesté par les nombreuses mentions qu'elle lui consacre dans son oeuvre, je me bornerai ici à ce passage de l'Essai sur la Révolution, p 116 : "(...) la terrible question du bien et du mal ne pouvait même être posée, du moins pas dans le cadre des traditions occidentales, sans qu'il fut tenu compte de la seule expérience sérieuse, complètement convaincante, connu de l'humanité occidentale, en matière d'amour actif du bien en tant que principe inspirant toutes les actions, c'est-à-dire sans tenir compte de la personne de Jésus de Nazareth."

<sup>4</sup> *La Condition de l'Homme Moderne (CHM)*, Calmann-Lévy, 1983 pr la trad Fr, p 87

dont Jésus est une figure "si paradoxale" et en même temps si incontestable, advient dans notre histoire comme le point de rencontre du divin et de l'humain, du naturel et du surnaturel - ouverture à une transcendance qui, avant cela, se tenait sous le signe de la force surhumaine et des puissances aveugles.

Au chapitre 5 de l'Evangile de Mathieu, qui commence par les béatitudes et se termine par les mots : "vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait" (Mt 5, 48) fait écho le verset de Luc : "pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon que Dieu seul". Sauf à faire une lecture réductionniste du texte, on ne peut que prendre acte de ce que la bonté radicale est entrée dans le monde en même temps que son impossibilité, comme la pierre angulaire sur laquelle ont trébuché et trébucheront les bâtisseurs.

Dans la langue politique d'Arendt, le paradoxe évangélique se traduit ainsi : la bonté cesse d'être dès qu'elle apparaît dans la lumière du monde, dès qu'elle se traduit en actions posées dans l'espace commun, puisqu'elle cesse, de ce fait, d'être pratiquée pour elle-même, mais qu'elle est pratiquée pour être vue, ne serait-ce que de soi-même, tel le pharisien contemplant avec complaisance sa propre bonté<sup>5</sup>. C'est donc une bonté en vue de quelque chose, et non plus dans l'absolu du don : au mieux elle rejoint la catégorie familière de l'utilité sociale, au pire elle se transforme en hypocrisie.

Voilà le paradoxe, mais sommes-nous dans une impasse ? bien qu'Hannah Arendt y voit le véritable fondement de la contradiction entre christianisme et politique, elle indique cependant une issue. Le cœur de l'action et de l'enseignement de Jésus de Nazareth est certes, la bonté, mais analogue en cela à " *la grande pensée de Socrate : "Nul ne peut être sage", d'où est sorti l'amour de la sagesse, la philosophie ; toute la vie de Jésus semble montrer comment l'amour de la bonté vient de la pensée que nul ne peut être bon*"<sup>6</sup>. Cependant, si Socrate pose son exigence dans le milieu restreint de ceux qui ont élu domicile dans le monde de la pensée et à qui la posture qui convient est celle de la solitude, la proposition évangélique de l'orientation vers la bonté s'adresse à tout homme et ne peut s'exercer qu'au milieu des autres, de tous les autres et pas seulement (surtout pas !) auprès d'amis choisis, d'une élite distinguée - là est la différence essentielle. En ce sens, selon Arendt, "le christianisme est plus important pour la politique que la philosophie"<sup>7</sup>.

La contradiction entre le christianisme et la politique, diagnostiquée par Arendt, ne peut pas être interprétée simplement en termes d'incompatibilité réciproque de deux ordres hétérogènes qui feraient bien, pour le succès de leurs entreprises respectives, de suivre des chemins distincts. La relation entre christianisme et politique est posée, indéfectible, sous le signe d'une contradiction, dont la solution historique la plus prometteuse a pris la forme de la séparation de l'Eglise et de l'Etat - ce dont la religion, d'ailleurs, enfin rendue à elle-même, a été en fait largement bénéficiaire<sup>8</sup>. La différence essentielle, sous ce rapport, entre la philosophie et le christianisme,

---

<sup>5</sup> CHM p 86.

<sup>6</sup> id, p 87

<sup>7</sup> id, p 89

<sup>8</sup> voir les analyses consacrées à ce point dans le chapitre IV de l'Essai sur la Révolution, en particulier p 233 à 236; et celles présentées dans une perspective un peu différente (insistant davantage sur les contradictions du christianisme et de la "politique chrétienne") dans Qu'est-ce que la politique ?" (Seuil, 1995) pp 75 à 79. D'autre part, le texte "Religion et politique" publié dans La nature du totalitarisme (Payot, 1990) montre s'il en était besoin

réside dans le fait que la philosophie est l'affaire d'une toute petite minorité, qui entretient, au mieux des intérêts des deux parties, une relation d'ignorance réciproque avec la majorité <sup>9</sup> (du moins jusque ce que l'irruption des aspects les plus sombres de la modernité occidentale ne change quelque peu les choses à cet égard), tandis que le christianisme à affaire à la multitude et s'adresse à l'homme ordinaire en tant qu'"homme de bonne volonté" - tout comme la politique.

### *Le chemin miné de la bonté dans le monde*

Quand Hannah Arendt dit - en prenant au sérieux la mise en garde évangélique - que la bonté n'a pas de séjour dans le monde, elle ne veut pas dire qu'il n'y a pas d'actions bonnes, que toute "bonne action" au sens courant est impossible. La mise en garde doit s'entendre par rapport à l'auteur de la bonne action, bien davantage qu'à propos de l'action elle-même. C'est la bonté de son auteur qui s'effrite et s'étirole en apparaissant dans la lumière de l'action ainsi offerte aux regards des autres. Et bien entendu, il ne peut s'en tirer en s'abstenant d'agir - comme pour garder intacte sa bonté - car la bonté appelle une ouverture, un agir vers autrui, comme y invite la vie publique de Jésus, un des rares fondateurs religieux, qui n'ait pas écrit une ligne.. Mais l'action ainsi posée ne se renverse pas en une mauvaise action pour autant, elle peut rester bonne dans une certaine mesure, bonne au sens d'utile à quelque chose, c'est-à-dire relative - relative et mêlée, entachée d'autres choses, étrangères à la bonté. Il ne s'agit pas de disqualifier l'agir, encore moins le "bien agir", mais d'adresser un avertissement aux candidats à la sainteté, à ceux d'entre eux qui auraient la tentation d'utiliser, d'instrumentaliser ce monde-ci en vue de conquérir le Royaume des Cieux, de faire en quelque sorte, pour le dire crûment, le salut de leur âme sur le dos de leurs frères humains. A négliger le hiatus - un abîme à vrai dire - entre la bonté et l'amour de la bonté, ils risquent fort, semble dire Arendt, d'être les premiers à se prendre à leurs propres pièges.

Le chemin de la bonté chrétienne dans le monde est donc un chemin miné. Mais Arendt n'en reste pas là ; elle revient à diverses reprises, et en des points stratégiques de sa réflexion politique, sur cette aventure de la bonté dans le monde, après le passage de Jésus de Nazareth.

## **2. La dévorante passion de la compassion**

### *De l'infinie compassion à la passion de la pitié*

Un de ces points stratégiques est l'Essai sur la Révolution, le seul livre où Hannah Arendt consacre un chapitre entier à la bonté sous ses aspects anthropologiques et politiques <sup>10</sup>. Un bon balise de départ sur ce chemin miné y est donné dans le commentaire qu'elle consacre à la

---

l'attention portée par l'auteur au phénomène religieux, manifeste dans son refus de le laisser instrumentaliser par les idéologies, qu'elles soient politiques ou scientistes (voir la critique du fonctionnalisme des sciences sociales)

<sup>9</sup> voir entre autres la Vie de l'Esprit, T1, la Pensée, chap 2, p 97 et suiv

<sup>10</sup> Essai sur la Révolution, Gallimard, 1967 pour la trad Fr.

légende du Grand Inquisiteur, dans ce monument littéraire que sont Les frères Karamazov de Dostoïevski <sup>11</sup>. On se souvient qu'Ivan Karamazov s'y livre à l'intention de son jeune frère, Aliocha, au récit imaginé du retour de Jésus de Nazareth au beau milieu de la chrétienté, quand l'Occident s'embrasait des feux allumés pour les hérétiques. Rien ne peut nous faire mieux sentir le paradoxe abyssal de sa première visite que d'en imaginer, en effet, une deuxième en plein déploiement triomphal du christianisme comme religion d'Etat. Jésus est reconnu sans peine, et par le peuple, et par les autorités religieuses, en la personne du Grand Inquisiteur qui le fait arrêter et vient dans sa geôle lui expliquer les raisons de sa (deuxième) condamnation à mort, cette fois-ci, sur le bûcher. Celui-ci se livre à un long monologue, où il balaye les quinze siècles écoulés à retailler l'oeuvre de son divin prisonnier aux dimensions de la masse humaine, bien trop faible selon lui pour se hisser à la hauteur de la liberté du Fils de l'Homme ; et lui interdit "d'ajouter un mot à ses anciennes paroles" . Et de fait, Jésus, face à lui, se tait.

C'est le silence de Jésus qui inspire à Arendt une méditation sur la bonté par-delà la vertu de Jésus : la compassion infinie. Elle oppose cette compassion, dont l'expression ne peut être que le silence, à la "pitié éloquente" du Grand Inquisiteur. La compassion, qui ne peut s'adresser qu'à un autrui singulier, est communion, dans sa propre chair, aux souffrances d'autrui, abolit la distance entre les deux - distance qui est constituée dans et par le langage. Or, Jésus ressent toute la souffrance contenue dans le long monologue du vieillard et cette écoute passionnée et silencieuse suffit, écrit Arendt, à transformer le monologue en dialogue. Sa part n'est pas en mots, mais dans le corps et les gestes, - elle est plénitude de la présence. Son dernier "mot" à cet ennemi de plus en plus angoissé par son silence est un baiser sur les lèvres, auquel l'Inquisiteur répondra alors par un autre geste : il lui ouvre la porte sur la liberté et Jésus se perd dans la nuit.

Le point important pour notre propos est le suivant : la compassion se dénature dès qu'elle se met sur la voie de la généralisation et

*"pour Dostoïevski, visiblement, le signe de la divinité de Jésus est la capacité d'éprouver de la compassion pour tous les hommes, dans leur singularité, c'est-à-dire sans les assembler en une entité telle que l'humanité souffrante" <sup>12</sup> (c'est moi qui souligne).*

La "pitié éloquente" du Grand Inquisiteur consiste, au contraire, à convoquer de telles entités abstraites, obtenues par sommation (à tous les sens du terme) des individus, puis à les faire exister en les enrôlant dans une construction conceptuelle, dans lequel les opérateurs logiques seront d'autres abstractions (Pouvoir, Salut, Histoire, Liberté etc.). Le premier résultat d'une telle rhétorique est l'émotion qu'elle procure à son auteur et à ses auditeurs quand ils sont simplement humains. La souffrance irréductiblement singulière d'autrui s'efface derrière la charge d'émotions contenues dans la "pitié éloquente" que celle-ci soit celle du Grand Inquisiteur, du tribun du peuple ou du héros humanitaire.

*la pitié dangereuse*

---

<sup>11</sup> in ibid, p 116 et suiv

<sup>12</sup> id, p 122

Le Grand Inquisiteur, campé par Ivan, est peut-être un homme pervers : il est surtout la manifestation extrême d'une pente glissante, mais non forcément fatale. Il ne faut sans doute pas invoquer tout de suite la méchanceté humaine, que celle-ci soit de nature, ou la conséquence d'une quelconque déchéance d'ordre mythico-religieux.

Il faut revenir un peu en amont dans la réflexion arendtienne, du côté des fondements anthropologiques, et plus précisément, de cette disposition inscrite dans la constitution même de l'humanité de l'homme, qu'elle a appelé "pluralité" - par quoi elle entend que l'humanité est d'emblée plurielle. Quelque chose comme l'Homme, dit-elle, est un abus de langage, il n'y a pas l'Homme, mais des hommes. "Homme et femme, Il les fit" dit la Genèse, enracinant d'ailleurs, je me permets de le souligner, la pluralité dans la différence des sexes - et ce de manière strictement égalitaire. Le corollaire de la pluralité est, entre autres, l'incomplétude. C'est cette incomplétude, c'est-à-dire le fait que l'autre porte en lui quelque chose d'unique, d'irréductiblement singulier, voué à m'échapper toujours, qui fait de l'espace entre les hommes un espace de langage. Seule la parole, donnant à entendre la tonalité singulière, unique de chacun est susceptible de créer une relation interhumaine exempt du fantasme de la possession - si du moins on ne la dénature pas et qu'on l'accepte pour ce qu'elle est : une fragile passerelle jetée sur l'abîme qui sépare chaque homme de son prochain. Le langage est, en d'autres termes, le fragile véhicule par lequel nous nous transportons les uns chez les autres, nous visitons pour ainsi dire nos singularités respectives, sans pour autant formuler le projet destructeur de nous installer à demeure. Un tel projet est destructeur, certes (et ontologiquement impossible, illusoire), mais malheureusement, sur le plan de ce qui est expérimenté quotidiennement par les humains, il est non seulement possible, mais même le plus probable <sup>13</sup>. Et l'exemple du Grand Inquisiteur montre que ce projet peut aisément se glisser dans le langage lui-même, qu'il peut, comme dit Arendt, se faire "éloquent".

Le problème ici vient de ce que la compassion est une passion, c'est-à-dire qu'elle relève du monde des émotions. Dans la compassion, résonne en même temps un "souffrir avec", un pathos, une passivité, et un engagement entendu dans le sens d'un "élan vers", impulsif, irrésistible. C'est là précisément que le bât blesse et qu'Arendt articule sa critique ; et non pas comme on pourrait le penser, au nom du vieil adage, partagé par la sagesse populaire et savante, à savoir que les passions sont irrationnelles et donc incompatibles avec la raison. "Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît point", comme le disait Pascal. Ce n'est pas du tout ce que veut dire Arendt, elle pense même à l'inverse qu'une raison qui exclurait toute émotion, toute sensibilité ne deviendrait pas plus rationnelle pour autant : elle ne ferait que se dessécher sur pied, que se recroqueviller sur elle-même. Non, les émotions ne deviennent dangereuses qu'à partir du moment où elles prétendent être le vecteur du rapprochement entre les hommes, l'outil privilégié de la compréhension et de la communion entre eux - en un mot si elles prétendent substituer à la communauté espacée du langage, la communion fusionnée des émotions. Il n'est certainement pas vain de le rappeler aujourd'hui et même d'insister lourdement : le danger des émotions ne vient pas de ce qu'elles sont irrationnelles, il vient de ce qu'elles prétendent abolir l'espace entre les

---

<sup>13</sup> et même tragiquement, dans le lieu même où advient la pluralité, dans la sexualité dont le corps à corps offre au désir fantasmatique de possession le théâtre primitif, primordial de son déploiement.

hommes. Et d'ailleurs, du même mouvement, abolir aussi le temps, sous l'illusion de l'immédiateté d'une communication transparente à elle-même <sup>14</sup>. Et à ce titre, elles sont étroitement liées à la violence - à laquelle la passion de bonté n'échappe pas non plus, et d'autant moins qu'elle s'en croit affranchie.

### **3. la violence, la bonté et la politique**

*La violence, malédiction de l'humanité ou accoucheuse de l'histoire ?*

Il faut ici resituer cette méditation dans sa perspective. Elle se trouve au début de l'Essai sur la Révolution - dans le chapitre deux. Le livre - une étude phénoménologique et comparative des révolutions du XVIIIe siècle - a été écrit quasiment en même temps que la Condition de l'Homme Moderne. Ces deux livres sont les deux piliers d'une entreprise qui vise à reprendre en sous-oeuvre les éléments constitutifs de la politique moderne - en sous-oeuvre et à nouveaux frais dans la mesure où l'avènement des deux totalitarismes au coeur du XXe siècle a mis à bas, selon l'intuition très précoce d'Arendt, les catégories traditionnelles qui nous permettaient de penser le politique. Tous les textes de la période s'inscrivent dans le sillage des questions angoissantes posées au cours du travail d'analyse du phénomène totalitaire. Si la Condition de l'Homme Moderne est consacrée aux notions fondatrices d'une anthropologie politique, l'Essai sur la Révolution est centrée sur le politique en lui-même, plus précisément sur sa constitution dans le monde occidental moderne. Il s'agit pour Arendt de s'attaquer à l'affirmation propre aux philosophies de l'histoire du XIXe siècle - et cruciale dans la perspective que nous venons de rappeler - du rôle de la violence, comme accoucheuse de l'histoire. Vue dans la perspective générale de l'histoire humaine, l'affirmation n'est à vrai dire pas nouvelle et Arendt, dans l'introduction, évoque les plus vieux mythes de l'humanité - au premier chef l'histoire légendaire biblique d'Abel et de Caïn, qui met l'humanité sans équivoque sous le signe de la violence fondatrice, en l'espèce du fratricide <sup>15</sup>. Mais au beau milieu de l'ère moderne, la "malédiction" se resserre encore davantage puisque la violence devient inséparable de la fondation de la liberté - telle est du moins la leçon que Marx et après lui tous les penseurs et acteurs révolutionnaires tirent de l'expérience de la Révolution française. L'étau est même puissamment serré puisque pour ces derniers, il ne s'agit pas d'une malédiction, mais de la *nécessité* même du procès de création continue de l'histoire - comme l'image bienfaisante de l'accouchement vient opportunément le signifier. La question d'Arendt est très proche ici de celle que posait Simone Weil dans les Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale, et toutes les deux, faut-il le rappeler, se situaient expressément dans le cadre d'une critique de la théorie marxiste de la révolution <sup>16</sup>.

Mais si la question initiale rapproche les deux auteurs, le déroulement de leur pensée les éloigne sensiblement l'une de l'autre. On se souvient que Simone Weil conclut à l'échec de l'idée même

---

<sup>14</sup> la communication "double clic", comme l'appelle Bruno Latour, dans un merveilleux petit livre publié récemment : *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*, Seuil/Empêcheurs de penser en rond, 2002

<sup>15</sup> ER, p 23

<sup>16</sup> Simone Weil, *Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, (1934) Gallimard 1955. L'analyse comparée de ce texte avec le livre d'Arendt serait du plus haut intérêt, surtout au regard de l'objet de ce colloque. Elle nous éloignerait malheureusement trop de l'objet de cette communication.



de révolution et, plus tragique encore, à l'impossibilité de venir à bout de l'oppression et de l'exploitation. Le texte d'Arendt, bien que sans concessions sur les aspects destructeurs des révolutions, ne sombre pas dans un tel pessimisme - au contraire pourrait-on dire. C'est qu'Arendt distingue soigneusement ce que Simone Weil noue fermement ensemble : la liberté et l'exploitation sociale. Pour Arendt, la cause de la liberté - il s'agit de la liberté politique - n'a rien à voir avec celle de l'émancipation de la misère et c'est justement pour avoir confondu les deux que les révolutions modernes se sont fourvoyées, abîmées dans la terreur et dans des dictatures pires que celles dont les révolutionnaires cherchaient à se libérer. Ce qui donne à Arendt son assurance théorique, c'est le fait historique de la Révolution Américaine, exclusivement orientée par la constitution de la liberté politique - projet qu'elle accomplira dans une large mesure <sup>17</sup>. Par la suite, la Révolution américaine ne sera plus considérée comme un précédent (à la différence des acteurs des deux événements, en liaison étroite de part et d'autre de l'Atlantique) et la Révolution française régnera en maîtresse dans le coeur et dans l'esprit des révolutionnaires des siècles suivants et sous toutes les latitudes. Hannah Arendt est donc occupée dans l'Essai sur la Révolution à démêler la question de la liberté de la question sociale et à définir pour la première un espace propre dégagé de la "loi d'airain" de la violence, en s'interrogeant sur la contradiction qu'il y a à faire procéder la liberté du règne de la nécessité. C'est très précisément là que s'insère la méditation sur la bonté devenue passion et même passion politique.

En s'appuyant sur les textes et les propos des théoriciens et des acteurs de la Révolution, elle met en évidence l'importance du mobile de la compassion pour les miséreux dans la Révolution française, dans les intentions initiales et plus encore dans ses ultimes développements <sup>18</sup> - sentiment presque totalement absent chez les Pères Fondateurs de la Constitution américaine. Le "zèle compatissant" de Robespierre et des siens pour "le peuple toujours malheureux" est non seulement ce qui les a mis en mouvement, mais a donné à leur action son énergie irrésistible, le carburant de la colère. L'impulsion de l'émotion est à la mesure de l'intensité de la misère sociale, l'une et l'autre se rejoignant pour décider de l'urgence d'une action ne souffrant ni temporisation, ni demi-mesure - et "*ce qui peut-être avait été une passion authentique devint l'illimité d'une émotion ne paraissant que trop bien répondre à la souffrance illimitée de la masse*" <sup>19</sup>. L'incompatibilité de ces illimités avec les fragiles fondations du politique, (qui ne se tient que dans l'acte même de délimitation), est patente, les écrasant dans l'oeuf si l'on peut dire ; et c'est, en outre, l'occasion pour Arendt de démonter la fausse évidence de la nécessité de la violence. Certes, la violence produit bien quelque chose, et en ce sens elle est accoucheuse d'histoire, mais elle n'est imposée par aucune nécessité historique, agissant dans le dos des acteurs. Ce n'est qu'*a posteriori* que 1789 débouche "inéluçtablement" sur 1793 et sur la Terreur, ou qu'octobre 1917 est contenu dans février comme le fruit dans la graine. Si parmi d'autres possibles, ce sont ceux-là

---

<sup>17</sup> que la révolution américaine, soit, pour ce faire, passé à côté de la question sociale et humaine abyssal de l'esclavage est incontestable. Les esclaves n'ont pas été inclus à ce moment-là dans l'espace de la liberté politique. Hannah Arendt en était tout à fait consciente et semble-t-il, au moins quelques uns des pères fondateurs, si on juge par ces propos, qu'elle rapporte, de Jefferson qui "tremblait à l'idée que Dieu est juste".

<sup>18</sup> c'est là une position épistémologique qui tranche sur celle de l'historiographie contemporaine et des sciences sociales plus généralement, lesquelles tiennent la parole des acteurs sur ce qu'ils font et ont voulu faire dans la plus grande des suspensions. Pour ces dernières, l'histoire se fait dans le dos des acteurs, malgré eux, voire contre eux. La restitution de l'acteur et de son action, non comme unique facteur explicatif de l'histoire, mais comme élément important et incontournable de l'histoire est conforme au respect de l'autonomie et de la responsabilité humaine chez Arendt et coextensivement, à sa sensibilité très vive à la contingence et à l'indéterminé de l'histoire.

<sup>19</sup> ER, p 129

qui sont advenus, ne fallait-il pas aussi, à côté d'autres éléments, le concours de l'intention, de l'action délibérée des acteurs ? Et dans la délibération des acteurs, l'amour de l'humanité et le souci d'en alléger les souffrances occupent une place essentielle et finissent même par occuper toute la place, au point de justifier par avance tous les développements ultérieurs, comme cette pétition à la Convention de Paris, citée par Arendt, l'indique : "Par pitié, par amour pour l'humanité, soyez inhumains", auquel fait écho le leitmotiv plus prosaïque et tout aussi brutal des révolutionnaires du XXe siècle : "on ne fait pas d'omelette sans casser d'oeufs".

Si, en prélude à ces développements sur la violence révolutionnaire déployée pour résoudre la question sociale, Arendt propose le commentaire de la légende du Grand Inquisiteur que nous évoquons plus haut, c'est parce que la bonté n'avait joué aucun rôle sur la scène politique avant le XVIIIe siècle et qu'il s'agit pour elle de comprendre son irruption massive sur la scène de l'histoire à ce moment-là. Sous cette forme radicale, on ne la trouve que dans le message chrétien et on doit, dit-elle, tenir compte de ce précédent quand on cherche à comprendre les utopies révolutionnaires. Le thème court tout du long de l'oeuvre de Dostoïevski, et il n'est pas étonnant qu'Arendt, si sensible à la faculté des poètes et des écrivains de jeter sur leur temps une lumière incomparable, l'ait choisi plutôt que tout autre.

La bonté sans partage, extraite du message évangélique par des acteurs qui ne savent pas que "seul Dieu est bon" se tient dans les parages étroits de la violence meurtrière, d'autant plus étroits qu'elle ne se connaît pas elle-même. Je veux dire par là que les acteurs ont la ferme conviction que la bonté de leurs actes rejaillit sur eux, et que, par on ne sait quelle mystérieuse alchimie, les rend "parfaits comme le Père céleste", c'est-à-dire exemptés, purifiés du mal. Dans une autre terminologie, on emploiera plus volontiers "la violence révolutionnaire accoucheuse de l'histoire", "l'avenir radieux" ou "l'avènement de l'homme nouveau". "Père, pardonne-leur parce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font" !... A un Dieu tout est possible, mais pour nous, simples humains, à défaut du pardon, il y a ce qui est de notre ressort - et même notre grandeur - les leçons de l'histoire, le registre du sens. Hannah Arendt, quant à elle, n'en conclut pas qu'il faut exclure du politique toute intention bonne, toute visée éthique. Pas plus qu'elle ne veut dire qu'un mauvais génie ferait virer inéluctablement le bien en mal dans le dos des hommes.

### *De la tentation de l'innocence à la violence aveugle*

Ce qu'elle veut dire, c'est que pour les révolutionnaires des XIXe et XXe siècles, la leçon de Machiavel, qui enseignait aux princes à ne pas être bons, avait été perdue<sup>20</sup>. Ils ne voyaient pas que celui qu'ils interprétaient comme l'apôtre du cynisme et le père de la "realpolitik" la plus basse contre les nobles idéaux, fondait en droit et en fait la dignité du politique et son autonomie contre les absolus et les absolutismes. Peu avaient compris combien "redoutable est la tentation d'être bon", selon la formule qu'Arendt emprunte au génie poétique de Bertold Brecht<sup>21</sup>. Ils

---

<sup>20</sup> voir le chapitre I de l'Essai sur la Révolution, entres autres - pour une autre lecture de Machiavel non machiavélique, on se reportera au travail magistral de Claude Lefort, Le travail de l'oeuvre Machiavel, Paris, Gallimard, 1972

<sup>21</sup> Hannah Arendt, Vies politiques, Gallimard, 1974 pour la trad Fr, Bertold Brecht, p 193 à 243. Au sujet de Machiavel et de Brecht, dont elle nous livre dans ce livre une belle biographie, voilà ce qu'elle écrit : "Brecht devint

croyaient en eux-mêmes et en la bonté de leurs utopies, une bonté telle qu'elle sanctifie toute violence.

C'est le cas avec la compassion, c'est aussi le cas avec l'autre forme que peut prendre la divine bonté, *l'innocence*, auquel Melville, autre romancier avec qui Arendt fait un bout de chemin dans l'Essai, donne le visage du héros de sa courte fiction, Billy Budd le marin<sup>22</sup>. La bonté, chez Melville, n'est plus celle de la compassion, mais celle de la pureté d'avant la chute : Adam dans le jardin d'Eden. En bref, le modèle mythico-religieux qui inspire à Jean-Jacques Rousseau sa fiction du "bon sauvage" - sous-jacente aux utopies de "l'homme nouveau" dont le XXe siècle a été fécond. L'homme est bon dans l'état de nature, disent-elles à la suite de Rousseau, mais il est corrompu par la société ; de cette société faisons table rase et l'homme retrouvera sa bonté originelle.

Billy Budd, l'innocent faussement accusé par le pervers, est incapable de se défendre par le langage, muet tout comme Jésus face au Grand Inquisiteur, mais ici plutôt en-deçà du langage qu'au-delà (en fait il bégaye) - dans l'état de nature justement. Sa "parole" est aussi dans le geste, mais la ressemblance s'arrête là, car il ne s'agit pas d'un baiser : Billy Budd étend raide mort d'un coup de poing l'accusateur, au pied du capitaine Vere, en charge sur le bateau de l'humaine justice. C'est que, et là est l'apport de Melville, l'innocence n'est pas toujours faiblesse et douceur, elle peut aussi avoir la force de la fraîcheur barbare des commencements ; probablement a-t-elle seule la puissance nécessaire pour éradiquer le mal - seulement ce faisant, elle se compromet elle-même définitivement avec lui. Et Arendt de pousser assez loin la conclusion : *"La bonté est forte, plus forte sans doute que la méchanceté, mais (qu') elle partage avec le "mal élémentaire" la violence élémentaire inhérente à toute force et nuisible à toutes les formes d'organisation politique. C'est un peu comme s'il (Melville) disait : supposons que désormais la pierre angulaire de la vie politique soit qu'Abel a tué Caïn. Ne voyez-vous pas qu'à partir de cet acte de violence, la même chaîne de perversions se poursuivra, tout simplement l'Humanité n'aurait même plus cette consolation que la violence qu'il faut appeler criminelle est réellement caractéristique du méchant seul"*<sup>23</sup>.

Là encore, ce serait un contresens que de déduire de cette (forte) déclaration que la violence et le mal sont une seule et même chose. Il ne s'agit en aucun cas d'une profession de foi non-violente. Pour Arendt, la violence fait indissociablement partie de la création et partant de tout processus de fabrication. Les hommes peuvent - et dans certains cas doivent - en user. La question est celle de sa domestication, c'est-à-dire de sa mise au rang de moyen - non pas une "force élémentaire",

---

ainsi convaincu, probablement sans le savoir, de la sagesse du précepte de Machiavel à l'usage des princes et des hommes d'Etat selon lequel ceux-ci doivent apprendre comment "n'être pas bons" et il partage avec Machiavel l'attitude subtile et apparemment équivoque à l'égard de la bonté qui a ouvert tant de mésinterprétations naïves ou érudites - dans son cas comme dans celui de son prédécesseur." (p 227)

<sup>22</sup> paru sous ce titre en français chez Gallimard, 1980

<sup>23</sup> ER, p 125 .. j'ai retouché légèrement la traduction à l'aide du texte original (j'en profite pour signaler que la traduction française de On Revolution a rendu ce texte, plutôt limpide dans la langue originale, obscur et rocailleux). Arendt glisse au passage dans ce chapitre 2 une autre de ses grandes questions, l'existence d'un mal au-delà du mal, "ne participant en rien du sordide ni du sensuel" (Melville) qui vient faire écho à la bonté au-delà de la vertu.

mais une force instrumentale <sup>24</sup>. Elle ne peut s'introduire dans l'espace politique, espace de langage, sans le menacer de destruction.

Mais cela, ni le Grand Inquisiteur, ni Billy Budd, ni les utopistes à leur suite, ne savent véritablement ce qu'ils font, ou plus exactement ce qu'ils laissent passer dans l'espace de la relation quand ils le chargent ainsi de leur immense bonté. L'autre n'est convoqué, réquisitionné devrait-on dire, que pour y jouer un rôle écrit d'avance. Sa parole n'a aucune place, aucun droit de cité. Il peut alors être enrôlé, fondu dans ces catégories pré-construites, qui sont celles du discours rationnel, savant ou scientifique, mais aussi celles de l'idéologie. C'est même d'ailleurs très exactement la fonction de l'idéologie que de construire ainsi des catégories et de les charger de la ferveur, de la passion des émotions. Elles peuvent être positives ou négatives, amies ou ennemies, il n'y en a pas moins à la base de l'opération une même violence - la violence de la destruction de l'espace qui sépare chaque homme de son semblable tout en l'y reliant. Quand certaines conditions sont réunies et que des idéologies de cette sorte s'emparent du pouvoir, alors ces catégories se mettent à exister dans la réalité et des populations entières peuvent être exterminées comme s'il s'agissait de poux. Mais il faut bien voir que cette violence exterminatrice a pour première étape, la violence moins visible, en apparence bénigne, qui consiste à abolir dans le langage l'espace de la pluralité et de la parole.

C'est pour cette raison que les utopies révolutionnaires posent un problème si redoutable, et non parce qu'elles sont porteuses d'un rêve de changement. C'est le profond mépris de la réalité, logé dans sa passion des abstractions, qui donne au révolutionnaire cette insensibilité enflammée (quel paradoxe !), qui fait qu'il n'éprouve aucun scrupule à sacrifier ses principes, ses amis, sa mère et jusqu'à lui-même à la "cause" - et *in fine* la cause elle-même. Car, il faut quand même le souligner, la cause de la misère n'est pas prise en charge pour autant, et celle-ci, comme Simone Weil de son côté s'efforce de le montrer, ne fait dès lors qu'aller croissant. Je ne m'étends pas sur la misère effroyable des masses laborieuses, à la fin du siècle suivant, ou celle de l'homo sovieticus ordinaire dans les années trente, quarante, cinquante, encore un siècle plus tard. Si l'écart entre les riches et les pauvres, si la misère a été parfois vaincue, et d'ailleurs toujours provisoirement, on ne le doit à aucune des révolutions violentes des deux derniers siècles, mais à la mise en oeuvre patiente et décidée de programmes économiques et sociaux, de politiques publiques, sur le plan national et international, par des hommes et des femmes de bonne volonté et disposées à unir leurs efforts, leurs compétences et les ressources de la technique.

### *Cet obscur objet de la pitié humanitaire*

Mais les choses peuvent ne pas prendre une tournure aussi dramatique, et la pitié peut se faire "humanitaire" sans pour autant être exempt de la violence de la négation. Quelle place le bénéficiaire a-t-il dans le discours humanitaire et la charité organisée ? Quelle est sa marge de manoeuvre pour se définir autrement que "nécessiteux", que comme un catalogue de besoins et par voie de conséquence, comme une victime "innocente". Innocente et donc irresponsable, qui

---

<sup>24</sup> On se reportera pour une discussion approfondie de cette thématique complexe chez Arendt au recueil de textes paru en français sous le titre : Du mensonge à la violence, Calmann-Levy, 1971

ne répond de rien, muette et impuissante - exilée du monde. Arendt, provocatrice, avançait en 1942 comme premier mot d'ordre d'une armée juive qu'elle appelait de ses vœux : "lutter contre l'internationale des philanthropes et des mendiants"<sup>25</sup>. Sur ce chapitre, comme les autres exilés pourchassés de refuge en refuge devant l'avance hitlérienne, elle savait à quoi s'en tenir. Et si on peut lui reprocher, non sans quelque fondement, de n'avoir pas véritablement pensé la pauvreté économique et l'exploitation, ni cette plaie du monde contemporain qu'est le sous-développement<sup>26</sup> il ne faudrait cependant pas clore le procès sans entendre ce qu'elle avait à en dire à la lueur de son expérience.

La grande injustice, a-t-elle répété, que subissent les pauvres et les miséreux est rarement perçue, car elle est masquée par ce qui est le plus visible - ce qui crève les yeux littéralement - leur détresse matérielle, le dénuement. Peu de philanthropes savent qu'elle consiste en l'injure d'une vie anonyme, dont "les souffrances demeurent dans l'obscurité et ne sont même pas retenues dans la mémoire de l'humanité"<sup>27</sup>. Simone Weil, qui ne croyait pas non plus que la compassion authentique fut possible, ne disait pas autre chose : "le malheur, écrit-elle dans une lettre au Père Perrin, est avant tout anonyme, il prive ceux qu'il prend de leur personnalité et en fait des choses. Il est indifférent, et c'est le froid de cette indifférence, qui glace jusqu'au fond même de l'âme tous ceux qu'il touche. Ils ne retrouveront jamais plus la chaleur. Ils ne croiront jamais plus qu'ils sont quelqu'un."<sup>28</sup>

#### 4. Un monde sous la menace de la désolation

Arrivé à ce point de notre réflexion, nous ne sommes certainement pas au bout de la question que nous nous étions promis d'éclairer. Mais du moins est-il possible de faire un point. Quand Arendt dit que la bonté n'est pas de ce monde, elle ne plaide en aucun cas pour une conduite des affaires humaines dégagee de toute préoccupation éthique, ni pour une action "auto-référente" qui n'aurait d'autre raison que celle de la gloire de son apparaître dans un espace public dont les lumières épuiserait la totalité de l'être<sup>29</sup>.

Sa réflexion est guidée, tout au contraire, par le souci constant des conditions historiques et politiques de l'édification et de la préservation d'un monde habitable par l'homme - un monde qui lui soit un séjour durable où son humanité puisse se déployer sans se retourner sur et contre elle-même. Elle a observé de près et analysé autant qu'il est possible, les entreprises de destruction sans précédent de son temps - des entreprises à travers lesquelles ont passé le souffle d'un mal radical - un mal au-delà du mal, dont l'humanité n'avait pas encore imaginé la possibilité ; c'est-à-dire non pas les destructions et la cruauté de la guerre, ni le cynisme et l'hypocrisie des temps

---

<sup>25</sup> Ceterum censero ..., revue Aufbau, 1942, publié dans Hannah Arendt, Auschwitz et Jerusalem, Deuxièmes Tierce, 1991 pour la trad fr

<sup>26</sup> Elle pensait, ce qui est un peu court, que ces questions relevaient de l'administration et non pas de la politique et que la misère serait résolue par des avancées techniques.

<sup>27</sup> Vies politiques, Bertold Brecht, p 229

<sup>28</sup> Simone Weil, Attente de Dieu, Fayard, 1966, p 107-108

<sup>29</sup> Emmanuel Gaballieri, vie publique et vita activa chez Simone Weil et Hannah Arendt, in Cahiers Simone Weil, juin 1999 et Christianisme et politique chez H.Arendt et S.Weil, Théophilyon, Tome V, vol.2, 2000, P287-322

de paix, ou la tyrannie de régimes corrompus, mais la possibilité d'une domination totale, menaçant de transformer le séjour humain - ce monde - en un désert de désolation. Elle avait une vive conscience de la fragilité des structures de la maison humaine, édifiées au long des siècles par les cultures, transmises par les traditions et faites pour accueillir ce par quoi l'homme signale son humanité dans la création : la pluralité, le fait que l'humanité se décline d'emblée au pluriel, et que sur cette pluralité s'enracine son pouvoir d'initiative, sa capacité à créer et à initier de nouveaux commencements - redoutable faculté par quoi tout peut arriver, le pire comme le meilleur. L'histoire nous enseigne, et l'histoire du XXe siècle encore davantage qu'il faut très peu de temps pour mettre à bas ce que les siècles ont construit et qui ne peut faire l'objet d'aucun "programme" de reconstruction. Son souci est alors de discerner ce qui menace ces espaces de relations abritant l'humanité des hommes (privés et publics aussi bien) : parmi ces menaces, il y a celle que les absolus font peser - les absolus incompatibles avec le relatif de la relation. Elle a cru discerner dans le message évangélique la présence d'un tel absolu - annoncé sous les couleurs du bien, ce qui le rend peut-être d'autant plus dangereux. Fait-elle fausse route ? En ce qui concerne l'absolu, le spectacle de son déchaînement actuel sous les couleurs d'un autre absolu religieux, l'islamisme politique, montre à quel point ses craintes sont justifiées. Le christianisme a-t-il partie liée avec l'apparition, au coeur du XXe siècle, des utopies totalitaires, et au terme de quels obscurs cheminements ? La question ne peut pas être balayée d'un revers de main. Aucune réponse ne viendra certainement la clore et notre lot, à nous qui venons après ces temps de catastrophes, qui en sommes encore complètement imprégnés, est d'en maintenir l'inquiétude.

Au milieu de cette angoisse taraudante, Hannah Arendt introduit cependant une nuance, une petite lumière qui pourrait bien éclairer toute la pièce. Cette nuance est la différence entre la bonté et l'amour de la bonté, elle est dans l'avertissement de Luc : c'est de la pensée que nul ne peut être bon que vient l'amour de la bonté. Celui qui, au nom d'une lecture tronquée des Evangiles, considère ce monde-ci comme le champ de construction de sa propre perfection pour faire son salut dans l'autre, il est plus sage qu'il renonce au politique. Mais une lecture qui maintient le paradoxe, quelque insécurisant qu'il soit, suggère qu'il est une voie pour la compassion et pour l'amour d'autrui - une voie qui emprunte le chemin de l'amour du monde. C'est cette voie que nous voudrions éclairer pour conclure, en commençant par une remarque faite en bas de page par Hannah Arendt, doublement intéressante, d'une part parce qu'elle répond à la question initiale du colloque et d'autre part parce qu'elle concerne Machiavel, le supposé père du cynisme politique :

*"Le problème pour Machiavel ne consistait pas à déterminer si l'on aimait Dieu plus que le monde, mais si l'on était capable d'aimer le monde plus que soi-même. Et c'est le choix qui a toujours été capital pour tous ceux qui ont voué leur vie à la politique. Presque tous les arguments qu'emploie Machiavel contre la religion sont dirigés contre ceux qui s'aiment eux-mêmes, c'est-à-dire qui aiment leur salut plus que le monde ; ils ne sont pas dirigés contre ceux qui aiment véritablement Dieu plus qu'ils n'aiment le monde, ni ne s'aiment eux-mêmes"* <sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> en note en bas de page (19) du chapitre 1 d'Essai sur la Révolution - dont on peut dire avec quelque assurance qu'il s'agit aussi d'une prise de position d'Arendt.

### ***La voie du paria en chemin vers la "solidarité des ébranlés"***

Si "redoutable est la tentation d'être bon", avertit Arendt en empruntant les mots de Bertold Brecht, il est tout aussi terrible d'y résister. "*Celle qui ignore un appel de détresse et passe, l'oreille brouillée, jamais plus elle n'entendra le murmure de l'amoureux qui l'appelle, ni le merle au petit matin, ni le soupir des vendangeurs harassés quand sonne l'angélus*"<sup>31</sup>. C'est encore Bertold Brecht, mais les phrases du poète entrent en résonance avec un thème très ancien chez Hannah Arendt, posé dès la biographie de Rahel Varnhagen, en 1930. La compassion non dévorante, cette inclinaison du coeur qui fait d'autrui souffrant son prochain, et non pas sa chose, est l'apanage, le privilège de ceux qui ont été "exposés sans parapluie à la pluie et au vent de leur époque", comme Rahel le disait d'elle-même, de ceux qui en ont payé le prix : les parias.

Le thème du paria court tout du long de l'oeuvre d'Hannah Arendt, comme un fil de trame, aussi fin que solide, parfois brillant comme un fil d'or, parfois faisant chanter discrètement un motif plus compliqué. Il donne à l'oeuvre sa texture, il est sa texture même, la fenêtre par laquelle l'auteur regarde le monde : celle du "petit Hans Cohn du coin" qui n'avait rien à faire valoir pour échapper à la chambre à gaz. Martine Leibovici a parfaitement raison quand elle écrit que "*dans les circonstances qui la forcèrent à l'exil, Arendt comprit que c'était le peuple juif tout entier qui était devenu le "paria politique" de l'Europe, et que, dans un tel ouragan, Madame le Docteur Arendt n'avait pas plus de poids que le "petit Hans Cohn du coin"*"<sup>32</sup>. Beaucoup à l'époque, et parmi les Juifs eux-mêmes, étaient loin de comprendre une chose pareille, et quelques décennies plus tard, alors qu'Hannah Arendt était redevenue "Madame le Docteur Arendt", citoyenne américaine, elle ne l'avait toujours pas oubliée. Mais en Europe on était encore loin d'avoir compris la leçon, comme elle le remarque à l'occasion du procès d'Eichmann : "*Plus d'un Allemand, dans l'élite culturelle surtout, regrette encore publiquement que l'Allemagne ait obligé Einstein à faire ses bagages, mais on n'admet nullement que c'était un crime bien plus grand d'avoir tué le petit Hans Cohn du coin, même si le petit Cohn n'était pas un génie*"<sup>33</sup>.

Qu'on ne s'y trompe pas: il ne s'agit là nullement d'une sorte de concession sentimentale à la dureté du monde, comme si Arendt entendait compenser la froide rigueur de l'analyste par la dose d'émotivité de la "femme en elle" (ou de la Juive). Il s'agit de ce dont la pensée elle-même est faite et qu'elle élabore patiemment à partir de la figure centrale du "paria conscient". En quoi est-elle centrale ? Si on réfléchit tant soit peu à l'oeuvre d'Arendt, voilà encore un sacré paradoxe. Le paria - apatride, précaire, déraciné, exclu - est le visage désolé de celui qui a perdu le monde, du malheur de l'"a-cosmisme", relégué dans les placards de la société et de l'histoire. Il s'agissait hier du Juif, chargé de toutes les haines du monde, et par là même en quelque sorte délégué universel de l'humanité, mais aujourd'hui, l'humanité se passe d'une telle délégation car elle se présente en

---

<sup>31</sup> Bertold Brecht, Le cercle de craie caucasien, cité dans Vies Politiques, p 228

<sup>32</sup> Marine Leibovici, Hannah Arendt, une Juive, Desclée de Brouwer, Paris, 1998, p 82

<sup>33</sup> H. Arendt, Eichmann à Jérusalem, Gallimard, 1966 pour la trad fr, p 151

personne, sous toutes ses couleurs et tous ses noms, aux portes assez bien calfeutrées de notre espace public, dit encore "espace schengen" <sup>34</sup>.

Comment le paria, l'exclu dans la terminologie actuelle, peut-il se tenir en vis-à-vis - à égale dignité théorique, si je puis dire - du citoyen agissant dans la lumière de l'espace public, où brille l'éclat des "nouveaux commencements" ? Car il revêt, pour Arendt, cette égale dignité et il est impossible de l'éluder, il est présent comme nous l'avons dit, d'un bout à l'autre de la pensée, se déployant en figures multiples, de Rahel Varnhagen à Bernard Lazare, en passant par Kafka, Heine et Charlie Chaplin. Si on n'a ni yeux, ni oreilles pour le paria qui hante l'espace public décrit par Hannah Arendt, on peut, en effet, n'interpréter celui-ci que comme une "épure esthétisante" <sup>35</sup>.

On a peut-être quelque excuse de ne pas le voir, car il est en quelque sorte entre ombre et lumière, et se tient là, discrètement, comme le gardien des choses cachées - qui ne supportent pas l'éclat brutal de la lumière. Mais autour de lui s'entrelace, en contrepoint de la théorie lumineuse de l'action et du politique, toute une "herméneutique" de l'obscur, de l'invisible et de l'indicible - bref, de là naît la pensée.

Il est impossible ici d'en suivre toutes les nervures et les ramifications dans les textes tant elles sont nombreuses. On ne pourra faire mieux ici que de montrer quelques articulations, qui tiennent ensemble chez elle la thématique de la sphère du privé et de l'intime, la tradition cachée de l'histoire et la reconquête inlassable des "trésors perdus", le travail de la vérité et l'ouverture du sens. <sup>36</sup>

Le paria est celui qui ayant perdu sa place au soleil, n'a plus que les siens, c'est-à-dire la communauté de ses compagnons d'infortune pour foyer. S'il a perdu les lumières du public et le pouvoir de peser, sinon sur l'histoire, du moins sur son propre sort, il lui reste la chaleur obscure de cette communauté et celle, un rien moite, de la charité organisée. Cependant, il faut se garder de tout angélisme : la lumière de la conscience ne jaillit pas comme par miracle de cette ombre-là. Et Arendt sait, pour l'avoir vécu de près, les rancoeurs et les coups bas, les trahisons et les calculs qui agitent la communauté des parias - elle en donne de suggestifs aperçus dans ses textes des années 1941-1944 <sup>37</sup>. En contrepoint du paria et comme sa permanente et vivante tentation, il y a le parvenu. Ils sont l'envers et l'endroit d'un monde qu'un abîme sépare au plan social et matériel, mais d'un monde où tout peut basculer très rapidement et où tout se paie, si bien que quand "le parvenu se montre, sa nature de paria s'exhibe à nu par tous les trous de son déguisement" <sup>38</sup>. Arendt vise le Juif parvenu ou le "Juif d'exception", descendant de l'ancien

---

<sup>34</sup> Il suffit pour s'en convaincre d'aller faire un tour la nuit, à deux pas du lieu de ce colloque, à la Gare Perrache, où des familles africaines, tchetchènes, afghanes .. s'entassent, bébés compris, en attendant que les autorités françaises veulent bien appliquer leurs propres procédures relatives au droit d'asile.

<sup>35</sup> Emmanuel Gaballieri, dans Théophilyon déjà cité

<sup>36</sup> On pourra se reporter pour entrer plus avant dans cette dimension de l'oeuvre à La tradition cachée, Christian Bougois, 1987 pour la trad. fr, à Rahel Varnhagen, Tierce 1986 pour la trad fr, au chapitre 6 de l'Essai sur la Révolution, intitulé La tradition révolutionnaire et ses trésors perdus, et enfin à la préface de La Crise de la culture, Gallimard, 1972 pour la trad fr

<sup>37</sup> On se reporterà à Auschwitz et Jérusalem, et au texte "Nous autres réfugiés", dans La tradition cachée - il est à noter qu'il n'y a que dans ces seuls textes qu'Arendt endosse une identité collective : "nous autres" réfugiés, juifs ..

<sup>38</sup> Rahel Varnhagen, p 272



"Juif de cour", mais le terme de *parvenu* ne doit pas être entendu dans un sens restrictif : toute position sociale acquise suppose un "parvenir" plus ou moins perdu dans les brumes du passé.

Le long chemin du paria au paria conscient passe par le deuil des ambitions sociales de l'individu, donc une certaine acceptation - qui n'est en aucune façon de la résignation face à l'état des choses. Le paria conscient, c'est celui, qui exempt de tout ressentiment, de toute amertume, reconnaît, accueille avec gratitude, ce qu'il a depuis toujours en lui "instinctivement" et qui crève littéralement les yeux de ceux qui occupent dans le monde situations et privilèges : l'humanité nue. Arendt suit pas à pas ce chemin-là chez Rahel Varnhagen, qui aurait pu être sa grand-mère, un chemin dont celle-ci ne récupère la douceur qu'à l'orée de la vieillesse, dans ce qu'elle appelle elle-même "les égards excessifs envers le visage humain" - et Arendt : compassion. La compassion, c'est-à-dire :

*"la saisie instinctive de la dignité inhérente à tout être pourvu d'un visage humain, un instinct ignoré des privilégiés, en lequel consiste l'humanité du paria, qui le distingue clairement de la bête traquée, rôle qui lui faut assumer en société. (...) La dignité humaine, le respect du visage humain, découverts instinctivement par le paria, c'est le seul degré préliminaire qui, dans la Nature, mène à l'ensemble de l'édifice moral de la raison"* <sup>39</sup>.

Et pour ceux qui combinent cet accueil avec la non résignation devant l'état des choses, alors "l'histoire n'est plus un livre fermé" ; ils forment *"la tradition d'une minorité de Juifs qui n'ont pas voulu devenir des parvenus, qui ont préféré le statut de "parias conscients"*, car ils n'ont pas estimé *"utile de troquer leur attitude humaine et leur vue naturellement pénétrante de la réalité contre l'étroitesse de l'esprit de caste ou l'irréalité essentielle des transactions financières"* <sup>40</sup>.

Ils ont gagné de lire dans l'histoire comme dans un livre ouvert - à l'instar de Kafka, de Walter Benjamin, de Bernard Lazare .. à qui on peut ajouter sans trop de crainte de se tromper Simone Weil et Hannah Arendt elles-mêmes, et cette autre jeune juive hollandaise, Etty Hillesum "redécouverte" récemment. Prise elle aussi dans la catastrophe, elle a refusé de dissocier son sort de celui de la masse (malgré la pressante sollicitude de ses amis non juifs qui auraient bien voulu l'en soustraire). Et au milieu du destin commun, dans la masse et dans la nasse, elle est restée lucide et singulière, chaque jour davantage elle-même et davantage proche de la détresse des siens, jusque dans le camp de transit de Westerbork, et jusqu'à la destination finale, à Auschwitz même <sup>41</sup>.

Pour ces parias conscients, l'histoire n'est plus un livre fermé, dit Arendt... ce qui ne signifie pas qu'ils excellent dans l'ordre de la connaissance, de la science ou de l'érudition. Ils ont rarement le temps et le confort nécessaire à ces sortes d'activités. Non, il s'agit de la faculté de pensée qu'Arendt distingue soigneusement de l'activité de la connaissance, et qu'elle définit dans la dernière partie de sa propre entreprise de pensée, comme le dialogue silencieux de soi à soi, du "deux-en-un" qu'est tout homme qui pense. C'est une activité de peu de visibilité, qui requiert des

---

<sup>39</sup> id, p 258

<sup>40</sup> La tradition cachée, p 75

<sup>41</sup> Etty Hillesum, Une vie bouleversée, journal 1941-1943, Seuil, 1985 et 1995. voir aussi le beau livre que lui consacre Ingmar Granstedt, Portrait d'Etty Hillesum, Desclée de Brouwer, 2001.

lieux de retrait et donc la protection du privé - de ces coulisses sans lesquelles il n'est pas de vie humaine supportable et digne d'être vécue.

Car l'espace privé n'est pas seulement le refuge des choses honteuses et des vies sans gloire, c'est l'abri indispensable à tout ce qui se perdrait et se dévaluerait d'être exposé sur la place publique. C'est le lieu indispensable du ressourcement, tant il est vrai qu'une vie constamment exposée sous les feux de la rampe deviendrait un enfer et un désert. L'espace privé, quand la barbarie monte de tous côtés, est parfois le dernier refuge de la spontanéité d'une vie simplement humaine, ce qui explique que les régimes totalitaires s'acharnent d'abord à détruire la vie privée et les relations interpersonnelles, pour pouvoir faire de l'espace public la parodie qu'il devient sous leur empire.

Le *deux-en-un* de celui qui pense, dans sa retraite silencieuse, est un dialogue et à ce titre expression de la pluralité. Il réfléchit et renvoie un peu de la lumière qui était celle de l'écoute passionnée et silencieuse du Jésus de Dostoïevski face à l'Inquisiteur. Car dans le deux-en-un de la pensée, la raison est sensibilité et intellection, rigueur et émotion<sup>42</sup>, intelligence du cœur et de l'esprit. Le fruit de ce travail de pensée n'est pas dans l'ordre du savoir ou un quelconque résultat tangible qui viendrait clôturer une quête, mais dans l'ordre du sens, ou mieux, des significations, c'est-à-dire le seul registre ouvert par l'histoire à ceux qui en cherchent la vérité. A ceux qui ont été ébranlés par l'histoire et qui se sont laissés ébranlés par elle, selon la belle expression de Jan Patočka, parlant de la "solidarité des ébranlés" pour qualifier l'expérience de la génération du front de la Première Guerre Mondiale<sup>43</sup>.

## Conclusion

Au terme de ce parcours dans les chemins de traverse de l'oeuvre d'Hannah Arendt, il est possible de rapprocher son extrême discrétion quant à une présence transcendante dans l'histoire de la présence discrète et têtue du paria, ou pour employer le terme générique que lui donne Kafka, de l'étranger(e). Il est en quelque sorte le dépositaire de l'humanité nue, réduite à elle-même - le dépositaire malgré lui et pour son malheur, car l'histoire du XX e siècle enseigne ce qui arrive à l'homme en tant qu'homme, exposé dans sa nudité, sans la protection des statuts sociaux, politiques et juridiques. Le *paria conscient* dont Arendt entend la voix dans l'histoire, que Bruno Bettelheim appelle *cœur conscient* et Etty Hillesum *le cœur pensant de la baraque* est la conscience qui veille sur cette nudité, la gardant dans son clair obscur, car il sait, d'un savoir non savant né de l'expérience, que toutes les volontés de puissance se traduisent tôt ou tard en tentative de mettre la main sur elle ; de l'éclairer, c'est-à-dire de la forcer, par la violence du savoir ou celle de la force, à avouer ses secrets, à accoucher de son mystère. Ce fut, j'en suis convaincue, le projet inaudible de l'univers concentrationnaire totalitaire<sup>44</sup>.

---

<sup>42</sup> "L'absence d'émotion n'est pas à l'origine de la rationalité et ne peut la renforcer. Face à une "tragédie insupportable", le "détachement et la sérénité" peuvent vraiment paraître terrifiants, c'est-à-dire lorsqu'ils ne sont pas le fruit du contrôle de soi, mais le résultat d'une évidente incompréhension. Pour réagir de façon raisonnable, il faut en premier lieu avoir été "touché par l'émotion" ; et ce qui s'oppose à l'"émotionnel", ce n'est en aucune façon le rationnel, quelque que soit le sens du terme, mais bien l'insensibilité, qui est fréquemment un phénomène pathologique, ou encore la sentimentalité qui représente une perversion du sentiment. " in Du mensonge à la violence, p 163.

<sup>43</sup> Jan Patočka, Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire, Verdier, 1981 pour la trad. fr

<sup>44</sup> J'ai développé cette hypothèse dans mon livre : Du camp au génocide, la politique de l'impensable, PUG, 1995, auquel je me permets ici de renvoyer.

Cela, Hannah Arendt, allemande, juive et penseur, le savait et elle était hantée par la possibilité d'une désolation capable de réduire le monde à un désert, ou comme l'a écrit Primo Levi "au tohu-bohu d'avant la Genèse". Elle avait une conscience très vive, obsédante de ce que le cœur de l'homme est un puits sans fond, que *"personne, si ce n'est Dieu ne peut voir (et peut-être ne supporte de voir) dans sa nudité, (et) "personne" comprend notre propre moi ..."* <sup>45</sup>. Elle craignait que ce mal radical, dont elle s'était efforcé de décrire le déploiement, que cette variété inédite du mal collectif ne soit la manifestation, advenue à la faveur de circonstances favorables, de quelque chose de très profondément enraciné dans l'humain, du moins dans sa variante occidentale néo ou post-chrétienne, d'où l'interrogation anxieuse de la préface de l'Essai Révolution : toute communauté humaine est-elle inéluctablement placée sous le sceau originel du meurtre, du fratricide ou bien, peut-on espérer en un autre commencement, celui dont la promesse vient tout de suite après sous sa plume: "Au commencement, était le Verbe" ? Dans les essais politiques de cette période, la question demeure ouverte et, si je puis dire, à égalité entre les deux options. Mais à peu près à l'époque où elle achève d'écrire ces textes, elle se rend à Jérusalem au procès d'Eichmann, qu'elle couvre pour le New-Yorker. Et c'est de ce procès - le procès de crimes de masse organisé par un criminel de bureau - que, curieusement, date sa réconciliation avec un monde "où de tels crimes fut possible", comme je l'ai évoqué en introduction. Elle en a fait un livre, Eichmann à Jérusalem, qui souleva un scandale retentissant, un livre sous-titré *rapport sur la banalité du mal*.

On sait en effet, grâce à sa correspondance, que cette découverte à propos du mal politique incarné par Eichmann lui a procuré un immense soulagement et même une secrète jubilation, exprimée *mezzo voce* sous le tintamarre du scandale. Elle en donne les raisons dans une lettre à Gershom Sholem, scandalisé lui aussi par son livre, où elle écrit : *"A l'heure actuelle, mon avis est que le mal n'est jamais "radical", qu'il est seulement extrême, et qu'il ne possède ni profondeur, ni dimension démoniaque. Il peut tout envahir et ravager le monde entier précisément parce qu'il se propage comme un champignon. Il "défie la pensée", comme je l'ai dit, parce que la pensée essaie d'atteindre à la profondeur, de toucher aux racines, et du moment qu'elle s'occupe du mal, elle est frustrée parce qu'elle ne trouve rien. C'est là sa "banalité". Seul le bien a de la profondeur et peut être radical"* <sup>46</sup>. Peut-on partager son optimisme ? On est tenté de penser que la nouvelle d'une criminalité de bureau, perpétré par des individus ordinaires n'est pas très rassurante. Karl Jaspers, cependant, l'une des rares personnes qui ont compris et soutenu le livre lors de sa parution, a pourtant entendu la même chose qu'Hannah Arendt et le dit en des termes qui ne peuvent laisser insensible une oreille chrétienne : "tu as prononcé maintenant les mots décisifs contre le "mal radical", contre la gnose ! tu es du côté de Kant qui dit : "l'homme ne peut pas être un diable, et moi, je suis avec toi" <sup>47</sup>. (lettre du 22/10/63) Ni Dieu, ni Diable, sommes-nous tentés de rajouter, en pensant à la mise en garde évangélique méditée par Arendt, mais simplement des hommes à qui seul l'amour de la bonté est échu, sans jamais pouvoir prétendre la posséder.

---

<sup>45</sup> Essai sur la Révolution, p 138

<sup>46</sup> Hannah Arendt à Gershom Sholem, le 24 juillet 1963, publié dans l'édition récente sous la direction de Pierre Bouretz, Les origines du totalitarisme, suivi de Eichmann à Jérusalem, Quarto Gallimard, 2002. c'est moi qui souligne

<sup>47</sup> Dans la correspondance Hannah Arendt - Karl Jaspers, Payot, 1995 pour la trad fr. lettre du 22/10/1963.

